

魂を飛ばす仙人 小野篁

——『本朝列仙伝』贅注——

中 前 正 志

貞享三年（一六八六）刊行の田中玄順『本朝列仙伝』（古典文庫）は、「本朝」の「仙」の一人として「小野篁」を取り上げ、その「伝」を載せている。例えば、先行する『本朝神社考』（続日本古典全集）が、「記^ス靈異方術之事^ヲ」（序）という下巻に「小野篁」の事跡を記載していたり、後世の明治二十四年（一八九一）の宮地徹夫『本朝神仙記伝』あるいは『別冊歴史読本』⁹²冬号（「健康長寿の日本史」）収載「日本仙人列伝 神仙道を極めた48人」（久米晶文著）も「小野篁」を立伝していたりするけれども、仙人という属性を明確に篁に付与した例は、管見による限りでは『本朝列仙伝』よりも以前には見出し難い。『本朝列仙伝』は、広く世に行われた、広才の文人や冥官としての篁像とは異なる、極めて特異な篁像、仙人・篁を創出した、ということになるのか。

それが実像であれ虚像であれ、小野篁の人物像に関する問題を取り上げた論考は、従来決して少なくないが、右の如き仙人としての篁像に注目したものは見られないように思う。文人や冥官の場合と違ってそれは、誠に些末で例外的な篁像と言ふべきものではあるが、それでも全く無視してよいというわけではなく、ともかく確かに表出してきた篁像の一つとして、一応は注意しておく必要がある。そして、西鶴による挿絵が知られるばかりで、まだ充分な検討がなされてい

ない『本朝列仙伝』という作品の問題としては、同書による仙人・篁の創出は、同書の特徴的な捉え方を窺わせ得る好事例とも言うべく、少なからず注目されるところであろう。

一

『本朝列仙伝』の篁伝は、卷二に次の通り見える。

① 小野篁ハ敏達天皇八代ノ末孫。小野ノ岑守ノ子也。② 博学多才ニシテ。能詩文ヲ作。和歌ヲ詠ズ神妙不思議ノ人ナリ。身ハ禁中ニアリナガラ。神ヲ飛シテ。③ 琰羅王宮ニイタルコトヲナストイヘリ。平生ノ事跡事シケレバ。コヽニノセズ。ツブサナルコトハ三代実録ニ見ヘタリ。④ 後ニ八坂ノ郷六道ト云処ニテ。何地トモナク失給フトナリ。⑤ 世ニ伝イフ。篁ハ破軍星化身ナリト

「本書では全三十八話それぞれに、原拠とした書名が標題の下に挙げられている」（古典文庫「解説」）が、右の篁伝の前にも「小野篁 元亨釈書 神社考」とある。

ここに挙げられたうちの「元亨釈書」について、古典文庫の「解説」は、「小野篁の伝は史書には見えるが、『元亨釈書』にはない。これは撰者の誤解によるものか」とか「続日本後紀か文徳実録の誤りか」とか推測する。しかし、確かに『元亨釈書』（新訂増補国史大系）に篁の伝は見えないけれども、その卷九に掲載された満米の伝の冒頭部分に、

釈満米。居三和州金剛山寺。① 俗号三矢 戒行純淑。名被三朝野。名臣野諫議篁展三弟子礼。篁又不測人也。身列三朝班。而神三遊琰宮。琰王一時嘆曰。……

と、右引『本朝列仙伝』の二重傍線部及び波線部と対応・一致する内容が見られる。標題下の「元亨釈書」は、誤解ではなかったのである。なお、『本朝列仙伝』の二重傍線部「神妙不思議ノ人ナリ」は、他にも

魂を飛ばす仙人 小野篁

神妙不可思議ニイタリテハ。凡人ノ智ニハヲヨブベカラズ。

(卷一・役小角)

神妙思議スヘカラズ。

(卷一・法道仙人)

其神妙思議ベカラズ。

(卷四・本朝列仙伝不審問答)

と見える、同書の常套的な辞句であつて、『元亨釈書』二重傍線部「不測人也」を、同辞句に置き換えたものであろう。

一方、「神社考」は、古典文庫「解説」の指摘する通り、先にも触れた『本朝神社考』巻下「小野篁」を指す。まず、

標題「小野篁」の下に注記「峯守之子也」が、右引『本朝列仙伝』実線部①後半と対応する。そして、本文では、

小野篁者。弘仁年中。仕到参議。博学洽聞。兼詠和歌。天長年中。争遣唐使船。称病不往。上聞怒。謫篁隠岐国。後逢赦放帰。事在三代実録。篁所著詩文。少見文华秀丽。及文粹等書。……

と記したあと、右の『元亨釈書』巻九満米伝とほぼ同文を載せ、さらに、

余為童形時遊于東山。山人曰。此近所八坂郷。有称六道者相伝。昔小野篁。於此所不復見焉。篁蓋其為地下修文郎歟。或云。雲林院。淳和離宮也。雲林院。白毫院側。南小野篁墓。西有紫式部墓。世云。篁者。破軍星

之精也。

と続けるが、『本朝列仙伝』実線部②⑤と各々ほぼ対応する実線部(2)(5)を、これらの中に見出すことができる。『元亨釈書』との対応箇所以外の部分についてもほぼ全て、この『本朝神社考』に対応する記事が見られるのである。

結局、標題下に注記する通り確かに、ほとんど『元亨釈書』そして『本朝神社考』の記事の諸所を点綴することで篁伝を構成したものである。『本朝列仙伝』は、独自の内容を加えるといったことはなく、広く知られた文人や冥官としての篁像(右引実線部②及び波線部)をも包摂しつつ、しかし全体としては、従来なかった、「本朝」の「仙」、仙人としての篁像を打ち出している、ということになる。

都賀庭鐘『莠句冊』（江戸怪異綺想文芸大系）第一卷の「八百比丘尼人魚を放生して寿を益話」の中に、

又本朝に語り伝へたる仙人あり。実に仙ならば、蟠桃の会の上座なるべし。人丸、篁、都良香も収入られて悦ぶや笑ふや。法道の鉢を飛ばすは生を銜なり。久仙の雲頭を落るとは、道心の肩を弛るなり。是等はともに仏教伝の不可思議流にて、西王母の派脈にあらざるべし。

と記される。各傍線部の「本朝に語り伝へたる仙人」は、「篁」を始めいずれも、『本朝列仙伝』に立伝されている人物であつて、右記述は、特に同書を念頭に置いて記されたものであろうか。ただ、例えば現伝しない大江文坡『日本列仙全伝』にも同様に、それら人物が全て立伝されていた可能性も考えられようから、『本朝列仙伝』のみが念頭に置かれていたとは限らないかもしれない。いずれにせよ、「仙人」に列せられた篁らについて「悦ぶや笑ふや」と述べており、篁らが「仙人」と認定されてきたことを揶揄し、批判しているようである。『莠句冊』の同じ話の中に、中国の「仙伝」について「黄帝の尊きより藍菜和の乞婆にいたりて、常に異なるものは皆仙に列ぬ。王母は妖に似つ。鉄拐は歹に似て、仙人の楼閣は画図を見るも覚束なく、李白楽天の思ひよらぬ類も仙伝に収め録したる多かり」と述べるのと、同様の批判であるに違ひなからう。今問題の篁に限つて言えば、その事跡に目立った神仙性は認められないようで、実際、冒頭に触れたように、『本朝列仙伝』以前には明確に篁を仙人とした例は見出し難いのもあつて、確かに、篁を仙人と見做すことには、都賀庭鐘ならずとも大いに疑問に感じられるところであらう。

篁伝の典拠とされていた先の『元亨釈書』と『本朝神社考』は、『本朝列仙伝』が典拠として各標題下に書名を挙げることの「極めて多い」（古典文庫「解説」）両書であるのだが、そのうち『本朝神社考』は、先にも触れたように、「記三霊

異方術之事^ニ（序）という下巻に篁の事跡を掲載していた。恐らくはそのことが一つの大きな要因ある契機となつて、『本朝列仙伝』が「仙」の一人として篁を取り入れることになつたものと推測することはできよう。それはそうだとしても、ではより具体的には、『本朝列仙伝』は、篁のどういった事跡に特に仙的な「靈異方術」を見たのだろうか。『元亨釈書』と『本朝神社考』の記述から出るところがないこと、前節にて確認した通りだが、従来から知られた事跡のどこに仙的性格を認めて、仙人の一人として篁を立伝したのであろうか。

『本朝列仙伝』においては、作者による評釈が各伝のあとに付された場合があるが、先の篁伝に続いて、次の通りかなり長文の評釈が見られる。

昔後漢ノ武帝ノ臣下ニ。東方朔トイヘル仙人アリ。世ヲサルニノゾンテ云ク。今天下ノ人ヲソラク我ヲ知者アラジ。タバシ我ヲ知者ハ大伍公ナラントイハテ。ツイニ戸解シヌ。武帝此語ヲ聞給ヒテ。大伍公トイフ者ヲメサレ。汝東方朔ハ是何人トイフコトヲシレリヤト。タヅネタマヘバ。伍公勅詔ノヲモムキ。イサハカモシラズ答タテマツル。武帝重テノタマハク。シカラバ汝何等ノ術ヲカ得タルソト尋給ヘハ。伍公カイハク。我スコシ星曆ノ道ヲ意得タリトコタフ。武帝又ノタマハク。シカラバ天ノ衆星皆ソノ位ニアリヤト。伍公カイハク。星ミナトモ二位ニアリトイヘトモ。五ノ玉ハク。東方朔二十二歳ニテ。朕ニ仕テヨリコノカタ十八年其間歳星ナルコトヲシラズトノ玉ヒテ。ナケキカナシマセタマフトナン。列仙全伝ニ見ヘタリ。コレニヨリテ篁ノコトヲ按ズルニ此世ニ居タマヘルアヒダ。天ニ破軍星アリヤ。ナキヤ。其比日本ニモ。大伍公ガヤウナル者アリテ。イハシコトカ。

東方朔が実は歳星であつたことを、東方朔去つて後に武帝が知つた、という話を載せて、「列仙全伝ニ見ヘタリ」（波線部）と記すが、実際、慶安三年（一六五〇）和刻本『列仙全伝』巻二に、

東方朔……漢武帝時。上書曰。……臣朔年二十二。……可^ニ以^テ為^ス天子臣^ニ矣。……朔將^ニ死^ト。謂^ク同舍郎^ニ曰^ク。天下人無^ニ能^ク知^ル朔。知^ル朔者。惟大伍公耳。朔亡。後武帝得^テ此語^ヲ。召^ス大伍公問^フ之。答^ル以^テ不^レ知。帝曰。公何^ニ所^ニ能^ス。曰^ク。頗^ニ善^ス星曆^ヲ。帝問諸星具^ニ在^ニ度^ニ否^ヤ。曰^ク。諸星皆在。獨不^レ見^ニ歲星^ヲ四十年。今復見耳。帝仰^テ天嘆^ク曰^ク。東方朔在^ニ朕傍^ニ十八年。而不^レ知^ル為^ス歲星^ヲ。嘗慘然^ト不^レ樂^ス玉^ハ。

と、対応する記事が見られる。『本朝列仙伝』は、『列仙全伝』の右記事に拠つて東方朔の事跡を掲げ、そのうえでそれと、篁が「破軍星化身ナリ」（前節所引『本朝列仙伝』実線部⑤）と伝えられていることとを対比しているのである。

一方、『本朝列仙伝』は全体の末尾に、「本朝列仙伝不審問答」と題して、「問答形式による解説」（古典文庫「解説」）を付しているが、その中に、人丸と業平そして篁を仙人として列した理由を述べる部分が、

又問人丸^{タカムラナリヒラ}篁^{コノシウチウ}業平^{コノシウチウ}ナドハ其死日年月トモニタシカナル書ニアラハセリ。シカルヲ今仙人ノ列ニイル、コトハナンゾヤ。答我モ亦此衆中仙ニナリタルモ。又天ニボリタルモタシカニ見ト、ケザレバシラズ。コレモナニノヨンドコロアリテヤ人丸ハ化人ナリ。ヲハリトコロヲシラズトイハ、篁ハ破軍星ノ精ナリ。業平ハ吉野ノ河上ニイリテ。仙トナルト。書ニノスルニヨリ。此伝ニ列タリアニコレヲワタクシニセンヤ此三人ニカギラズ。皆是古記ノ通ヲモツテ。シルセルナリ。

と見える。篁については、破軍星の精であると書に記されることに基づいて立伝したのだ、と明かしている（実線部）。

評釈部分と「不審問答」と、右の両者の記述を合せるに、篁を破軍星の精であるとする所伝に特に注目し、それに類似して歳星であると言われている、しかも『列仙全伝』に立伝されている仙人・東方朔と対比、その結果として、『本朝列仙伝』は、篁に仙的性格を認めて篁を東方朔と同様の仙人として立伝した、というようなことになるだろう。

しかし、篁を立伝した理由は、果して右のことだけであつたらうか。破軍星の精であるという以外の事跡にも、仙的性

格を認めていなかったらうか。例えば、「後二八坂ノ郷六道ト云処ニテ。何地トモナク失給フトナリ」（前節所引『本朝列仙伝』実線部④）というのなどは、神仙・仙人についてしばしば伝えられる行方不明・終焉不明の行状に相当するものと捉えていたのではないだろうか（例えば右引「不審問答」波線部に見られるのと同様に）。もともと、『本朝列仙伝』自らが先の通り立伝理由を明言しているのであって、それ以上の詮索は不要であると言うべきかもしれない。だからこそ、小論副題に偽りなく、文字通りのまさに「贅注」ということにもなるのだが、敢えて右の問題に拘ってあれこれ詮索を試みることにしたい。ただ、ここでは右の行方不明記事でなく、魂を冥途に飛ばしていたという有名な話「身ハ禁中ニアリナガラ。神ヲ飛シテ。琰羅王宮ニイタルコトヲナストイヘリ」（前節所引『本朝列仙伝』波線部）に特に注目して、『本朝列仙伝』がそれを、仙的性格を帯びたものとして捉えていた可能性について詮索しようと思う。

三

右の話は、篁が「身」はそのままに「神ヲ飛シテ」琰羅王宮に通っていた、と伝える。詮索にはいる前に、自明のことでもあらうがまずは、琰羅王宮あるいは冥途に通ったと伝えられるのが、基本的に、「身」を離れた「神」、すなわち遊離魂であったという点について、確認しておきたい。

先引『元亨釈書』満米伝は、篁について「身列ニ朝班ニ而神ニ遊琰宮」と、「身」とは別に「神」のみが琰宮に至ったことを明記する。同伝は矢田寺縁起としての内容を備えているが、矢田寺縁起を伝える他の諸文献でも、

野相公者、身雖_レ在_ニ本朝、魂仕_ニ琰魔_一庁。

身ハ朝廷ニ列テ琰王宮ニ神遊シ玉ヘリ。

（護国寺本『諸寺縁起集』所収「矢田寺縁起」、校刊美術史料）

（十四卷本『地藏菩薩靈驗記』卷十三9、古典文庫）

と、閻魔庁に至ったのが魂であることを明示している。

また、篁が閻魔庁に仕えていたことは、矢田寺縁起と結び付いたのではない、いわゆる冥官説話として伝承されてもおり、種々の文献に記載されている。それらにおいても、基本的に魂が遊離して冥途に赴いているようである。

そのことに直接言及した例も、

炎魔宮ノ第三冥官ノ化生ナル故ニ、身ハ仕ヘ朝廷ニ魂ハ通リ冥途ニ。『三国伝記』巻四・18、三弥井書店刊「中世の文学」

俗説云、小野篁、身は朝廷に在ながら、一日に二時づゝたましゐを地獄につかはして冥官となれり。

『広益俗説弁』巻八、東洋文庫

と見られたりする。いずれも、魂のみが冥途あるいは地獄に至り、冥官となっていたと記す。ただ、後者は、掲げた「俗説」を否定して、「……いはんや身は人間に在ながら、たましゐを冥府にあそばすの理あらんや」と記したりもしているが。

あるいは、右のような直接的記述がなくても、魂だけが遊離して冥途に通っていたものと推測される場合もある。

篁の舅が、冥途にて冥官である篁に助けられ蘇生したあと、篁の妻である娘に篁の様子を尋ねるという場面に、

サテ、大臣ノ、ヒメキミニ、此ノ宰相、イカナルコトカアルト問タマヒケレハ、ヒル三時、ヨル三時、ネフルコトナム侍トコタヘケレハ、ソレ、シカアラム。カレハ、閻魔王宮ノ執筆ノ大臣ニテアルナリトノタマヒケレハ、

『和漢朗詠集永濟注』、永青文庫叢刊

娘にいひけるは、たかむらはふしぎの人なり、なににても思ひ合する事はなきか、ととひければ、むすめのいはく、されば、一夜のうちに、二時三時があいだ、身をきるともおぼえぬばかり、よくいねぬる事有、といふ。それよりしてぞ、をのゝたかむらは、ゑんまわうぐうに通て、一切しゅじやうのぜんあくをしるす筆とりなり、と世の人いひつたへたる也。

『雑々集』「をのゝたかむらの事」、古典文庫

と見える。共に篁の睡眠のあり方に注意されている。

これら事例については、後世のものが、『拾遺都名所図会』卷三「生六道」条（新修京都叢書）に、

此地を生六道といふは、小野篁平世心にまかせて冥土に往来せり。其行には洛東六波羅のひかし六道珍皇寺より至り、還にはすなはち此所より現ず。故に名とせり。篁は常に睡眠を深くせり。此時冥途に魂は至りしと。

と記されるのが参考になろう。これによるに、先の事例いずれも、睡眠中に魂だけが冥途に通っていた、ということのようである。魂が抜け出ているからこそ、「身をきるともおぼえぬばかり」（右引『雑々集』）「深く」（右引『拾遺都名所図会』）眠るのだと考えられたに違いない。遊離魂と睡眠あるいは夢との深い連関は、例えば中国の『離魂記』や後述の喻一陽の事例など広く見られ、種々論じられているところでもある。

篁昼在ニ日本国。夜在ニ閻魔庁一為冥官。

（『帝王編年記』仁寿二年十二月二十二日、新訂増補国史大系）

あるいは、中国の柳智感の話、

其ノ後、日暮ニ至バヌレ、吏来テ、智感ヲ迎ヘテ、彼所ニ至ヌ。明バヌレ、亦、家ニ令還シム。此レ、昼夜ノ事也。夜ハ冥

途ノ事ヲ判ジ、昼ハ県ノ職ニ臨テ、常ノ事トス。

（『今昔物語集』卷九39、日本古典文学大系）

において、夜のみ冥途に通っていたとされるのも、睡眠中の魂の遊離ということが関わっているだろうか。

死後には通常、肉体はこの世に遺体として残され、分離した靈魂だけが冥途や地獄に至るとされるし、種々の蘇生譚においても、靈魂のみが冥途に至ったあとに、この世に残された肉体に戻ってきて蘇生したりする。それらに準じて篁の冥途通いが捉えられたならば、魂のみが冥途に通っていたという理解がなされるのは、当然のことでもあった。

ただし、魂のみが冥途に通っていたと常に考えられたわけでは必ずしもなく、魂が遊離せず肉体ごと冥途に至っていたという認識あるいは誤解が行われることもあったのではないかと思われる。

例えば、先引『本朝列仙伝』篁伝も「後二八坂ノ郷六道ト云処ニテ。何地トモナク失給フトナリ」（傍線部④）と記し、より早く『和漢朗詠集永濟注』にも「塔ノホトリニテ、車ナカラ、地ノソコヘイリニケリ。其後、ナカクミヘストソ」、『篁山竹林寺縁起』³（瀬戸内寺社縁起集）にも「愛宕寺之前而大地蹴破而地底入畢」と見られたりする、肉体ごと姿を消す行方不明の伝承が、混同を呼んで、肉体ごと冥途に通っていたという誤解を生む可能性も考えられよう。また、『珍皇寺参詣曼荼羅』に「小野のたかむらめいとへの御かよひのいけ」が描かれており、六道珍皇寺（京都市東山区）には現在も、その本堂裏に「小野篁冥途通いの井戸」が存すること、よく知られる通りであるが、そうした物の出現が、肉体ごとの冥途通いを人々に想像させる面もあったかもしれない。まさにそこから冥途に通っていたという井戸などを前にしたならば、篁が肉体ごとそこへ入っていく姿を、人々が想い描いたとしてもおかしくないだろう。実際、井戸の前の踏石の凹みについて、冥途に通っていた篁の足跡であるという寺院側の伝承を伺ったことがあるが、それなどは明らかに、肉体ごと冥途に通っていたという理解を前提として生まれたものであるに違いない。

あるいは、現身往生という思想、また、その具体的な話が、平安中期頃からある程度の流行を見せるが、そのことが、肉体ごと冥途に通っていたというような理解を導くこともあったかもしれない。現身往生とは、例えば『今昔物語集』巻十五20において、『然レバ薬連、現身ニ往生セル也』ト云テ、皆人、涙ヲ流シ貴ヒ悲ビケ」という薬連の話に対し、「此ヲ思フニ、往生スル事、常事也ト云ヘドモ、身体ヲ留メテ、其ノ相ヲ現ハス。……然レバ、只、此ノ身乍ラ往生セル事ハ不有シ。……」といった話末評語が付されるように、この世での肉体すなわち現身を持ったまま極樂往生するという、通常あり得ないことなのであって、そうした肉体ごとの極樂往生が可能であるならば、肉体ごとの冥途通いも可能だろう、というように考えられてもおかしくなからう。実際、『今昔物語集』巻六39「震旦法祖、於閻魔王宮講楞嚴經語」は、肉体ごと冥途に至ったという話になっている。閻魔王宮で首楞嚴經を講じていたという法祖の話だが、出典の『三宝感応要略録』巻中21にはない、

『法祖法師、未^レタ命不終^ズシ、此ノ身乍ラ閻羅王ノ宮ニ行テ、經ヲ講シテ罪人ヲ救フ。此レ、只人ニ非ズ』ト皆人、知ヌ」という記述が加えられている（新日本古典文学大系脚注等）。

このように、篁が肉体ごと冥途に通つていたという認識、誤解が行われることも少なからずあつたろうと考えられる。しかしながら、それは飽く迄例外的であつて、そうした例外的な理解も一方では行われつつも、魂のみが冥途に通つていたというのが、通常の基本的な捉え方であつたに違いあるまい。「身ハ禁中^{キンチュウ}ニアリナガラ。神ヲ飛^{トバ}シテ。琰羅王宮^{エンラワウグウ}ニイタルコトヲナストイヘリ」（先引波線部）と記す『本朝列仙伝』もまさに、その通常の捉え方に従つてゐるのである。

四

さて、魂を抜け出させて、遠隔地あるいは異界に至らせるという話は種々数多いことだろうが、中国の神仙世界やその周辺においても行われていた。

例えば陳永正主編『中国方術大辞典』（中山大学出版部、一九九一年）が「神游」条に「指所謂靈魂出竅、作超越時間与空間的體驗」と解説したうえで挙げ、他の諸辞書も「神游」の用例として引くことの多いものに、『列子』周穆王（新釈漢文大系）に見られる例がある。

周穆王時、西極之國、有^ニ化人^一来、……王執^ニ化人之袪^一、騰而上者、中天迺止。暨^ニ及化人之宮^一。……王自以、居数十年。……請^ニ化人^一求^レ還、化人移^レ之、王若^レ碩^レ虚焉。既寤、所^レ坐猶嚮者之处、侍御猶嚮者之人。視^ニ其前^一、則酒未^レ清、肴未^レ晞。王問^レ所^ニ從來^一。左右曰、王默存耳。……更問^ニ化人^一。化人曰、吾与^レ王神游也、形奚動哉。

穆王が化人と共にその宮に至り、そこで数十年間過ごしたと思われたあと還されてみると、従前のままの場所に座つていて大して時間も経過していなかった。左右の者に尋ねると、ただ黙つてじつとしておられただけだという。そこで、後

に例の化人に尋ねたところ、「吾与^レ王神游也、形奚動哉」（傍線部）と答えた。太田玄九『張注列子国字解』（漢籍国字解全書）は「吾れ王とたましひがつれ立てあそびにいつた、形がうごくではない」と釈する。青木正児「神仙説から見た『列子』」（『青木正児全集』巻二）は、右記事を、『列子』中で神仙説に関する主なる記事「六種」の一つとして挙げて、「本く所は多分方士等の魔術談から得たもので、神仙家の説の一端を見るに足るであらう」とする。

『中国方術大辞典』はまた、「出神」条に「据说得道之士能令元神脱离自身軀体、游至凡百里外。又称『神游』と解説して、『漢天師世家』や『鉄困山叢談』に載る事例を掲げる。

有名な『長恨歌伝』（新釈漢文大系）にも見える。

適有^二道士自^レ蜀来^一。知^下上皇心念^二楊妃^一如^レ是、自言、有^二李少君之術^一。玄宗大喜、命致^二其神^一。方士乃竭^二其術^一以索^レ之、不^レ至。又能遊^二神馭^レ氣^一、出^二天界^一没^二地府^一、以求^レ之、不^レ見。

蜀から来た一人の道士（方士）が、玄宗のために楊貴妃の「神」を探し求めることになるが、その際、自らの「神」すなわち魂を遣つて（傍線部）、天界から地府に至るまで搜索したという。『楊太真外伝』にもほぼ同じ記事が見える。神仙・仙人ではないけれども、それに近い道士・方士の具体的な話として注目される。また、『梅妃伝』（説郛卷三十八）にも、

上又命^二方士^一、飛^レ神御^レ氣^一、潛^二經天地^一、亦不^レ可^レ得。

と、方士が魂を飛ばして梅妃を探したという、同様の内容が見られる。

最近の大形徹『魂のありか 中国古代の靈魂観』（角川選書、平12）に指摘されているところだが、明の周履靖による、道教の養生術の一つである導引についての書『赤鳳髓』（蔵外道書第九卷）が、喻一陽という人物について「真神蛻化、出離生死」と記すと共に、「睡功という睡眠中の氣功」を行っている喻一陽の絵も載せている。「頭頂からマンガの吹き出しのようなものが描かれ」、さらにその中に「小さな人」が描かれているが、それは、「喻一陽の頭部からぬけでる『真

神』「すなわち魂であろう」とされる。

さらに、大形著書も「魂をぬけださせる仙人」の事例として特に挙げるものに、八仙の一人、鉄拐についての著名な話がある。明の『東遊記』などにも記されるところだが、ここには『列仙全伝』巻一の鉄拐伝を挙げておこう。

鉄拐先生。李其姓也。質本魁梧。早得道。修真巖穴時。李老君与宛丘先生。嘗降山齋。誨以道教。一日先生将赴老君之約於華山。囑其徒曰。吾魄在此。儻游魂七日。而不返。若甫可化吾魄也。徒以母疾迅歸。六日而化之。先生至七日果歸。失魄無依。乃附一餓卒之尸而起。故形跛惡。非其質矣。

約束通り老君に会いに華山へ行くのに、魂のみ遊ばせて（二重傍線部）至った、とする。ところが、その間に、留めおいた肉体が失われてしまったために、仕方なく、足の不自由な行き倒れの死体に宿ったという。「ここでは仙人は自由に魂をぬけださせて、遠く離れたところまで自由に行ける存在として描かれている」（大形著書一五八頁）のである。

なお、この鉄拐の日本における受容と定着については、中本大『鉄拐仙』像の受容と定着（『古代中世文学研究論集』第一集、和泉書院、平8）に詳しく、中世古辞書や五山詩から西鶴や近松まで、種々の受容例が指摘されている。無論、さらにそれら以外、より後世においても広く知られるところであって、例えば、明和十年（一七七三）刊の閑鵝齋『俄仙人戲言日記』（上方芸文叢刊10『浪華粹人伝』）には、「仙界の下仙頭鉄拐が弟」という「やつかい」が登場するし、落語にも「鉄拐」があり（『口演速記明治大正落語集成』第一巻）、また、石川淳の昭和十年代神仙ものの小説にも「鐵拐」（『石川淳全集』第一巻、筑摩書房）がある。石川淳の小説では、「鐵拐」は、「崑山に至るにしても、千鈞の重みあるこの肉身を提げて雲を攀ぢることは思ひもよるまい。依つて、不肖はたましひだけで飛行し、形骸は南園の榻の上に残しておかう」と語っている。

また、同じ『列仙全伝』の巻七に、『悟真篇』の著書もある北宋の道士、張柏端（紫陽真人）の伝が収載され、

嘗有^テ一僧^ニ修^ス戒定慧^ヲ。自^テ以^テ為^リ得^{タリ}最上乘^ノ。能^ク入^レ定^ニ出^ニ神^ヲ。數^ニ百^ノ里^ノ間^ニ。頃^ニ刻^ニ即^ニ到^ル。与^ニ紫陽^ニ雅志^ノ契^ス合^ス。一^ニ日^ニ紫陽^曰。禪師^曰。今^ニ日^ニ能^ク与^ニ遠^ニ遊^{ハヤ}乎。僧^曰。可^也。紫陽^曰。將^ニ何^ニ之^ニ僧^曰。願^{ハク}同^ニ往^ニ楊州^ニ觀^ニ瓊花^ヲ。紫陽^於是^ニ与^ニ僧^ニ處^ニ一^ニ静室^ニ。相^ニ對^ニ瞑^ニ目^ヲ。跌坐^ニ出^ニ神^ヲ。紫陽^至時^ニ。僧^已先^ニ至^ニ遠^ニ花^ニ三^ニ匝^ニ。紫陽^曰。可^ニ折^ニ一^ニ花^ヲ為^レ記^ト。僧^与紫陽^各折^ニ一^ニ花^ヲ。少^ハ頃^ニ紫陽^与禪師^欠伸^ニ而^ム覺^ム。紫陽^曰。禪師^瓊花^何在^ニ禪師^袖手^皆空^ナ。紫陽^乃拈^ニ出^ニ瓊花^ヲ与^ニ僧^把翫^ス。弟子^因問^ニ紫陽^曰。禪師^与吾師^同一^ニ神遊^ス。何^ヲ以^テ有^ニ無^ノ之^ニ異^ニ。紫陽^曰。我^金丹^大道^性命^兼修^ス。是^故聚^則成^レ形^ヲ。散^則成^レ氣^ヲ。所^レ至^ニ之^ニ地^ニ。真^神見^レ形^ヲ。謂^フ之^ニ陽神^ニ。彼^カ之^ニ所^レ修^ス。欲^ニ速^ニ見^レ功^ヲ。不^ス復^ニ修^ニ命^ヲ。直^ニ修^ニ性^宗。故^ニ所^レ至^ニ之^ニ地^ニ。人^見無^ニ復^ニ形^影。謂^フ之^ニ陰神^ニ。陰神^不能^レ動^レ物^也。

と見える。張柏端は、禪師と「出神」「神遊」を競い合うことになる。より早く楊州まで魂を至らせたのは、禪師の方であつたが、禪師が瓊花を持ち帰ることができなかったのに対して、張柏端は持ち帰ることができた。その違いを張柏端が、至つた先で形を成し得る「陽神」と成し得ない「陰神」との違いとして、弟子に説明したという。二種類の「出神」についての理論的記述を含みつつ、驗競べとしての要素を持った、より複雑な魂飛ばしの話が展開している。

『列仙全伝』にはその他、卷五張昭成伝に「每端^ニ坐^{シテ}室中^ニ。出^ニ神^ヲ數^ニ百^ノ里^ノ外^ニ」、卷七梅志仙伝にも「遂^ニ能^ク出^ニ神^ヲ分^ニ身^ヲ。遠^ニ遊^ニ郡国^ニ人^莫能^レ測^ル」、などと見える。あるいは、卷八譚処端伝には、右の張柏端と同様「陽神」を遠く至らせた話が載せられてもいる。

中国道教協会・蘇州道教協会編『道教大辞典』（華夏出版社、一九九四年）の「神遊」条が、「謂形不動、而神至其処也」と解説し、用例として掲げる『太上元宝金庭無為妙経』神遊章第五（正統道蔵・正乙部収載）もあり、より広く探索するならば、同様の、魂を飛ばす仙人らの事例は、右のほかにもさらに多く見出せることであろう。

さて、右の事例はいずれも、篁が魂を冥途に通わせていたというのとは少々趣きが異なろうが、しかし、魂を肉体から

脱け出させて遠くに遣る点は同じであつて、少なからず存する、それら神仙世界やその周辺における事例のどれかと対比され同類視され、結果、篁の冥途通いの事跡の中に仙的性格が見出される、ということは十分にあり得たのではなからうか。『本朝列仙伝』には、巻四に「アツタ熱田 ヤウキヒ楊貴妃 ヤウツツヨウ楊通幽」という項目が立てられ、その下に出典として、『長恨歌伝』ではないが『長恨歌』の方が、『曉風集』『本朝神社考』と共に挙げられているから、右の事例のうち『長恨歌伝』の事例などは特に、『本朝列仙伝』の著者が同書執筆に当って見ていたとしてもおかしくないものだろう。

より一層注意されるのは、『列仙全伝』である。先述通り篁伝の評釈部分にもその東方朔伝を引いていたが、『本朝列仙伝』にとって、慶安三年（一六五〇）に和刻本の出た『列仙全伝』という書が重大な意味を持っており、そこから多くの影響を受けているらしいこと、既に別稿にて論じたところである。そんな『列仙全伝』には右の通り、一つならずいくつもの事例を見ることができた。先に見た東方朔伝の場合と同様に、『列仙全伝』に載るそれら事例と篁の話とを対比すると、いったことが行われた可能性は、決して小さくないと思われる。特に鉄拐の話は、先述通りよく知られたものであつて、篁の話の類例として即座に想起されておかしくない事例であろう。また、鉄拐のように有名ではないが、張柏端の場合、本来「紫微星」であつて、「ハクンニヤウケン謫人間」せられた者であると『列仙全伝』が述べており、そういう点でも、先の東方朔とまさに同じように、「ハクンニヤウケン破軍星化身」という篁と対比されておかしくない要素を備えている点も注意されよう。なお、冒頭に触れた宮地厳夫『本朝神仙記伝』も、類似の事例として篁伝に付して、この張柏端の事跡を記している。

五

魂を飛ばす仙人の先例は、中国だけでなく、日本にもあつた。

大江匡房『本朝神仙伝』所収の聖徳太子伝の中に、

或曰。南岳大師後身也。遣二小野妹子於唐朝。渡二先身持經。取他經二來。太子閉戸入定。一出二齋真經二而出曰。吾遣二魂神二所二齋渡二也。半日之間。渡二万里滄溟二。後彼山僧曰。其日金人乘レ虛來取二此經二。聖衆圍繞。雲霧杳冥。又乘二甲斐黑駒二。白日昇レ天。俄頃之間。往二還千里二。

とある。日本にいながら魂を大陸にまで遣わして、前生に所持していた經典を取ってきた、と伝える（実線部前後）。同様の話は、『聖徳太子伝暦』のほか『三宝絵』巻中1や『今昔物語集』巻十一1など諸書に見られるが、例えば、そのうち『今昔物語集』所収話について西郷信綱『古代人と夢』（平凡社、昭47）が「魂の自由な飛行という点で、この話には神仙風の、もしくはシャーマニスティックな色合いが濃い」（51頁）とする。「神仙」として聖徳太子を立伝する右の『本朝神仙伝』は恐らく、同様に、というよりもより明確に、魂を遣わしたという太子の事跡に、神仙性を見ていたことであろう。その事跡と同趣あるいは一対のものとして続けて挙げられているらしい（天空を往還するという点で両者共通するほか、「半日之間。渡二万里滄溟二」と「俄頃之間。往二還千里二」の対句的表現などにも注意されよう）、黒駒に乗って飛んだという事跡（波線部）が、「白日昇天」という神仙道教の用語が適用されて殊更、神仙性を付与されたものになっている点、上の推測を支持することになる。以上に大過なければ、古代日本にも確かに、魂を飛ばす仙人がいたのである。

『本朝列仙伝』には、『本朝神仙伝』の「直接の影響はなかったものと考えることができよう」（古典文庫「解説」）が、たとえ『本朝神仙伝』を見ていないとしても、例えば、『本朝列仙伝』より二十年程前に刊行された寛文六年（一六六六）板『聖徳太子伝』（伝承文学資料集成1『聖徳太子伝記』）の巻八の記述、

太子卅七歳の秋九月の比ゆめとのこの夢殿あきに入給いりへり。あまねく群臣ぐんしんをめしめての給はく、……我われけふより七日七夜の間閉戸へいこしてこの夢殿ゆめとのに坐ざ禅し、魂たましひを震旦国しんたんこくにつかはし昔むかしの持経ちきやうをとり来るべし。……をのく蜜みつにかたりあはれけるは、抑我おそく殿下てんがの聖徳せいとくはまことにはかりかたし。今年又本朝ほんてうより御魂みたましひをつかはして先生の御持経みちきやうとりきたり給ふ事未曾有みそいうの事

共なり。……太子彼御経を御手にさづけ、惠慈法師をはじめとしてあまねく諸の群臣に告てのたまはく、……魂を震旦国につかはしてたゞいま多生の持経衡山般若峯よりとり来り侍り。……まことに太子卅七の御歳よりかくのこくみづから御魂を震旦につかはし先生所持の法花をめしよせ……太子七日七夜の御入定には御魂天をやかけり、地をやとをり給ひけん、さらにしりかたし。

に接していたならば、ここに繰り返し記述される魂を遣わしたという事跡に「神仙風の」「色合い」を感じ、そして、それと類似する面のある、「神ヲ飛シテ。琰羅王宮ニイタル」という篁の事跡にもやはり仙的性格を認める、ということもあり得たことであろう。

また、『本朝列仙伝』自身、篁伝以外にもう一例、日本あるいは中国における「神ヲ」「飛シ」という事例を記している。それは、先にも触れた巻四「熱田 楊貴妃 楊通幽」においてである。

昔唐玄宗皇帝日本ヲ攻滅サントハカリシ時。明神スナハチ神ヲ大唐ニ飛シテ。弘農県ノ楊玄琰ガ女楊貴妃トナラセタマヒテ。玄宗ノ妃トナリ。寵愛三千ノ妃ニ超日夜色ニメデ、政道日ニヲトロヘ。終ニハ唐ノ天下ヲ亡シ。御身モ馬嵬ガ原ニテ果サセ給ケリ。

熱田明神が「神ヲ大唐ニ飛シテ」楊貴妃となつた、と伝える。右のあと、「楊通幽トイヘル仙人」が、蓬萊山にて「二人の仙女」に傳かれてゐる楊貴妃を発見するという話が續いており、また、右引標題にも名を挙げる通り、『本朝列仙伝』は、楊貴妃を神仙と見做している。そんな仙女・楊貴妃（熱田明神）が「神ヲ」「飛シテ」「大唐ニ」至つたと言ひ、一方、仙人・篁も「神ヲ飛シテ」「琰羅王宮ニ」至つたとしてゐるのであつて、その共通する事跡を、両者に共通する神仙としての性格が齎したものとして捉えていたかもしれない。

以上、前節と本節にて、中国あるいは日本における、魂を飛ばす仙人の類例が種々見出せた。その中には、『本朝列仙伝』

の周辺、あるいは近いところに位置していたであろう類例もあれば、さらには『本朝列仙伝』自身の内部に存する類例もあった。そのように類例に囲まれた状況にあったのであって、その状況の中で、それら類例に照らし合わせて、魂を琰羅王宮に飛ばしていたという篁の事跡を、仙的性格を帯びたものとして『本朝列仙伝』が捉えていた可能性は、決して小さくないと思われるのである。

さらに特に注目される記事が、『本朝列仙伝』と刊行年がごく近い元禄二年（一六八九）板『異形仙人つくし』の冒頭、仙人というものについて規定するらしい部分の中に見られる。

凡倭漢（をよそわかん）に聞つたへて、その身神通（みじんづう）をゑて、異形（いぎやう）をあらはし、寿命をたもつ事、あるひは万年、あるひは数千年、又は数百年をへて、たましゐを碧落（へきらく）にあそばしむ仙人、粗（はづ）ありといへども、人として見る事なし。

そもそも、『本朝列仙伝』に大きく影響した『列仙全伝』の序に「或万年或数千年或数百年皆棲（ナシメヲ）ニ神碧落（ニシム）ニ遊（ハム）ニ化人間（ニカ）」と記されているのであって、それに拠ったものに違いなからうが、魂を遠く遊ばせるというのが、長生などと共に、仙人の基本的な属性であると捉えられているようである。こうした理解が、当時に現に存在したのであって、その理解の上に立つならば、ここまで挙げてきた類例など飛び越えて、それらとの対比ということも必要なく、「神（シ）ヲ飛（ト）シテ。琰羅王宮（エシラワウグウ）ニイタルコトヲナス」という篁の事跡に直ちに仙的性格が認められ、篁が「仙」と認定されることとなるだろう。

ここに至るにもはや、魂を琰羅王宮に飛ばしていたという篁の事跡を、仙的性格を帯びた、仙人のものとして『本朝列仙伝』が捉えていた可能性が小さくないと思われるばかりか、そういう可能性を全く考えない方がむしろ不当であるようにさえ思われてくる。『本朝列仙伝』自身が明かすのとは別に、そうした点にも篁を立伝した理由があったのであり、一面において、『本朝列仙伝』における仙人・篁の創出は、鉄拐や聖徳太子に連なるところの「魂を飛ばす仙人」篁の創出でもあった、と言つてほば間違いないのではなからうか。

六

『本朝列仙伝』小野篁伝のうち「神ヲ飛シテ。瑛羅王宮ニイタル」という部分に特に注目したのは、わけがある。仙伝などにしばしば見られる尸解についての日本での理解のあり方を見る時、それ以前と違って近世初頭前後には、より一般的な尸解とは異なる、魂の抜け去る尸解が、かなり普及し台頭しているらしいのに気付かれる、というようなことを、別稿にて述べたが、そのことと『本朝列仙伝』の記事「神ヲ飛シテ。瑛羅王宮ニイタル」との間に、関係する面があるかと思われたからである。

別稿において見た、魂の抜け去る尸解についての記事は、他ならぬ『本朝列仙伝』白箸翁の評釈の中の記事、

此身ヲステ、神心魂魄ヲ以テ。自由自在ニスルヲ。尸解ト云。

のほか、

尸解仙ハ蟬ノヌケカラノヤウニ死テ身ハ其マ、アリテ魂カ仙人ニナツテ飛行スルソ。尸トハムクロソ。解ハ身ノカラダハハタラカイデ魂ハヌケテヨソへ行ソ。

（『中興禅林風月集抄』、『近代語研究』4所収翻刻）

尸解ト云ソ。尸ハ、吾身ノカラダヲソノマ、ヲイテ死テ、タマシイガヌケテイヌソ。

（『玉塵』、抄物大系）

しかひといふは、人間の身として、みちをまなひて、仙となれるをいへり。これは、そのかたちを、ここにすえ□、たましゐはかりか、ひやうするなり。

（『仙人つくし』）

というようなものである。

同様の尸解は、古くから中国においても、

所謂尸解者何等也。謂ニ身死精神去ニ平。

（『論衡』、新釈漢文大系）

尸解者……既死之後、其神方得遷逝、形不能去爾。

『太平御覽』卷六六四所引「登真隱訣」、商務印書館版

と説かれているが、日本においてはずっと、少なくとも中心的には、

尸解仙ト云ハ、イケルホドハ人ニモカハラズシテ、死後ニカバネヲトメザルナリ。

『続古事談』第六第3話、神戸説話研究会編『続古事談注解』

に典型的に見られるような、魂の存在が全く問題とならない、肉体ごと消失するという、より一般的な尸解觀念が行われていた。ところが、近世初頭前後になると、むしろ魂が主役となった、魂の抜け去る尸解についての記事が、『本朝列仙伝』白箸翁の先引記事を始め、右の通り少なからず見られるようになるのである。

さらに、尸解に関することだけではない、小稿の詮索の過程で他にも、当時における神仙世界と魂との連関を窺わせるような記事に接してきた。先引通り、『本朝列仙伝』は仙女・楊貴妃（熱田明神）についても「神ヲ」「飛シテ」「大唐ニ」至つたと記していたし、『異形仙人つくし』は、『列仙全伝』序の記事を承けつつ、魂を遠く遊ばせるといふのを仙人の基本的な属性と捉えているようであつた。あるいは、『本朝列仙伝』役小角の評釈にも、

魂魄ヲワカチ。身体ヲワクルコト。有情ニハカギラス。非情ノモノトイヘトモ。変化セザランヤ。

と見えるし、同書の「不審問答」の中には、『列仙全伝』巻一老子の記事、

老子者。太上老君也。混沌図云。初三皇時。化身爲三万法天師。中三皇時。爲盤古先生。……老君雖累世化レ身。而未レ有ニ誕生之迹。迨ニ商陽甲時。分レ神化レ氣。始寄ニ胎玄妙玉女ニ八十一年。暨ニ武丁庚辰二月十五日卯時。降ニ誕於楚之苦泉瀨郷曲仁里。

に拠つたのであろう、

老子ハ周ノ代ニ出生シタマフトイヘドモ。昔三皇五帝ヨリコノカタ。神ヲ降シ。体ヲワカチ。姓名ヲ易テ。出給コ

魂を飛ばす仙人小野篁

ト度々ナリ。其神妙思議^{メウヲモヒハカル}ベカラズ。コノ事混沌^{コントンノノナラヒ}図并ニ列仙伝二具ニ書ノセタリ。

と記されてもいる（これらの事例は、『列仙全伝』梅志仙伝の先引記事「出^レ神^ヲ分^レ身^ヲ」などを想起させよう）。尸解のみならず神仙世界に関わって魂という存在が表出してきた種々事例も、このように散見し得るのである。

右の通り、特に『本朝列仙伝』において少なからず魂関係の記事が見出せたが、それは、遡って院政期の『本朝神仙伝』の場合、現伝部に限れば先引聖徳太子伝に見られる一例のみで、他に魂についての言及が全くないのや、『元亨釈書』巻十八「神仙」に魂関係の記事が一切見られないのと、対照的でもある。ごく狭い範囲しか見ていないけれども、以上のようなことから、近世初頭前後の頃、人々が抱く神仙世界の中で魂という存在の占める位置が従前より大きくなっていく、そういう傾向が、ある程度窺えるだろうか。そこにいかなる背景が想定されるのかといった問題は今後の課題としなければならぬが、とにかく事実そうだとすれば、そして、先の推測通り現に、『本朝列仙伝』が「魂を飛ばす仙人」筆を創出したのであれば、両者一連の事柄で、『本朝列仙伝』による「魂を飛ばす仙人」筆の創出は、神仙世界における魂の位置の増大という当時の傾向の一つの現われであり、そうした傾向の中で齎^あらされたものであるということにもなるうか。

注

(1) 『莠句冊』において庭鐘が基本的に、道教を「批判的」「揶揄の対象」としていること、楊永良「都賀庭鏡の小説に見る養生論——『抱朴子内篇』、『千金方』との関連をめぐって——」(『都大論究』30、平5)参照。

(2) 最近にも例えば、多田一臣「魂と心と物の怪と——古代文学の一側面——」(『美夫君志』64、平14)など。

(3) 『簗山竹林寺縁起』に基づく掛幅三軸も竹林寺に所蔵されることなど、小峯和明「竹から生まれた簗」(奥津春雄編『日本文学・語学論攷』翰林書房、平6、『野馬台詩』の謎』に改稿再収、岩波書店、平15)に指摘され、また、同掛幅は、河内町教育委員会編『河内町の文化財』(平2)などに写真及び簡略な解説を掲載する。なお、日本の伝説21『広島の伝説』(角川書店、昭

52) には、縁起と違い、「ぬくもり地蔵」の申子としての要素が加わった、篁出生譚が掲載される。

(4) 拙稿「〈現身往生〉の流行と思想」(『国語国文』56―2、昭62) 参照。ただし、現身往生の場合、死後、この世での生を終えたあとのことである点で、肉体ごとの冥途通いとは異なる。

(5) 拙稿「神仙への憧憬―『本朝神仙伝』と『本朝列仙伝』」(『国文学 解釈と教材の研究』平成七年十月号)。

(6) この見方は無論、一般的なものでもあって、例えば『蓬萊物語』(室町時代物語大成)に「楊貴妃と申すは、ほうらい宮の神仙にて」と見える。

(7) 拙稿「浮世房の尸解 付『異形仙人つくし』覚書」(『女子大國文』一二八、平12) 参照。

(8) 注7拙稿。

(9) 元禄頃写という奈良絵本で、小野尚志「奈良絵本『仙人つくし』について―付・翻刻―」(『帝京大学文学部紀要』国語国文学26、平7)に翻刻と論考が掲載される。

《付記》 小稿は、平成十五年度短期大学部二回生演習「京の伝説をさかのぼる」の前期における検討を出発点の一つとしたものである。また、六道珍皇寺や篁山竹林寺、宝珠山竹林寺において、種々御高配を賜った面もある。関係各位に深謝申し上げます。

本文引用に際しては、通行字体に改めるなど、種々変更を加えた場合がある。

* 『女子大國文』前号収載拙稿「ある矢取地蔵をめぐる覚書」補訂

a 空海と守敏の呪咀対決譚について、「空海の呪咀での応戦、延いてはだまし討ちという話柄をそのままには受け入れることができず、呪咀対決譚における空海を正当化あるいは浄化しようとする志向」があったらしいことを、「……大師しろしめして、護身加持し給ふにより。大師はつゝがなく還て守敏降伏せらるならん。をよそ人を呪傷せんとするに、あたはざれば。却てみづからその死を受。守敏もしかるものか。大師なんぞかれと同じく怨心をむすび。其勝負を決せんとあらそひたまはんや。唯法力の奇怪をいはんとして。かくのごとくに至るならし。」という『弘法大師賛議補』巻下の叙述などによって推定しておいたが(25〜26

頁)、まさにそうした志向に依じて改変されたと覚しい呪咀対決譚が、後世の天保五年(一八三四)刊『弘法大師一代賛議』巻下(弘法大師伝全集に翻刻所収、今は版本に直接拠る)「守敏僧都調伏の事」に見える。『弘法大師賛議補』の影響を受けているのだろう。

…さすが博識智行の守敏僧都、怨心深くひそかに大師を調伏なし玉ふ。大師はやくもしろしめし、護身平穩の御加持ましくけるにより、いさゝかも御身にさはりなく、万民尊崇いよく深かりける。我人を呪すれば、其罪己に帰すると、守敏僧都、世のおぼへ日々におとろへ、まもなく入寂し玉ひけり。…

空海自身は、「護身平穩の御加持」をしただけで呪咀しておらず(したがって最早「呪咀対決譚」ではなくなっている)、だまし討ちもなく、「勝負を決せんとあらそ」(右引『弘法大師賛議補』)つてもいない。守敏は、呪咀の「罪」により「入寂」する。

b 誠に迂闊にも長谷寶秀編著『弘法大師行狀絵詞伝』(弘法大師一千百年御忌事務局、昭9)を見落としていた。同書は、拙稿にて取り上げた、「矢取地藏」の絵を載せる掛幅絵伝のうちの一つ、明治十二年『弘法大師行狀曼荼羅』(東寺宝物館所蔵)に、新たに解説文を加えたもの。「矢取地藏」の絵については、「…ここに於て大師の加持せられたる調伏の矢は、東寺より西寺に向つて飛び、僧都の加持せられたる調伏の矢は、西寺より東寺に向つて飛び、両大徳共に誠に危い処でありました。この時地藏菩薩、東西両寺の中間に現はれて、両方の矢を取り、両大徳共に害を受けざる様、御取計ひ遊ばされました。之を矢取地藏尊と申します」(巻上二一七頁)と、矢の飛び交う呪咀対決譚と一体となった話として解説する。確かに、地藏が逆向きの矢二本を手にとって持っているという、その絵柄と合致することになる(呪咀対決において東西両方から飛んで来た矢を取った場面を描いていることになる)など、右のような解釈の方が妥当であるかと考えられる。とすれば、拙稿において、地藏を中間に、空海と守敏が各々、壇に向つて座すという、呪咀対決の場面を描くことなどから、『矢取地藏』の絵としては、相応しいものとはいひ難い(24頁)と述べたのは、誤りであつた。そもそも、呪咀対決譚と一体化した矢取地藏譚を描いていたのである。ただ、いずれにせよ、『弘法大師行狀曼荼羅』等の掛幅絵伝の絵について最終的に述べたところに、特に影響するわけではない。

右の解釈に見られるような内容の伝承は、しかし、他に見出すことが難しい。拙稿において収集し得た矢取地藏の伝承は、いずれも内容が異なっているし、『弘法大師行狀絵詞伝』は「伝へ云ふ。昔し大師守敏の二大徳互に調伏の法を行ぜられし時。弘法大

師加持の矢は東寺より西寺に向つて飛び。守敏僧都加持の矢は西寺より東寺に向つて飛ぶ。此の時地藏尊両寺の中間に影現して両方の矢を取り。両大徳共に害なきを得たり。故に矢取地藏尊と名くと。今の図は此の伝説に依りて画ける者歟」(巻下二二頁)とするが、ここに記された「伝説」が何に拠つたものなのか、いかなる状況で採取されたものなのか、一切記述されていない。拙稿にて採取し得た伝承はすべて、呪咀対決譚とは一応切り離されたもので、単に守敏が空海に矢を射かけた、それを地藏が救つた、という内容を伝える。堆量するに、絵伝に「矢取地藏」の絵を取り込む時点において、加持によつて両者から射られた矢を取るという、呪咀対決譚と一体化した内容に改変されたものではなからうか。あるいは、ごく一部において、そういう内容に改変された伝承がすでに行われていたのに、基づいたのであろうか。

いずれにせよ、その呪咀対決譚と一体化した改変矢取地藏譚は、右のaにて補足した、呪咀対決譚における空海の正当化、浄化ということと、密接に関係するだろう。『太平記』等に見える従来の呪咀対決譚では、空海がだまし討ちして、守敏を呪殺することになるのだが、改変矢取地藏譚では、呪咀対決が繰り広げられるものの、言わば仲裁役の地藏が文字通り両者の間にはいることによつて、そうした事態に至らずに済んでいる。aに挙げた『弘法大師一代賛議』とはまた違った形での、空海の正当化、浄化が成し遂げられているのである。拙稿では、通常の矢取地藏譚の成立に、その基盤となつたであろう呪咀対決譚における空海を正当化、浄化しようとする志向が、背景として関わっていた可能性を指摘しておいたが、改変矢取地藏譚は、より明確にそうした志向の中から誕生してきたと言ってもよさそうに思われる。『弘法大師行狀絵詞伝』は、先引部のうち前者の方に続けて「蓋し守敏僧都は常の凡夫僧でなく、得法の聖者であります。而るに嫉妬の心を生じて、大師を調伏し奉つたと云うが如きは、且らく外相に就いて言う事で、実に其の内証を尋ぬる時は、大師の高徳を顕はし、真言の法門を顕揚せんが為に、権に怨敵の相を現ぜられたのであります。地藏菩薩の現はれて、両大徳を共に救ひ給へるも全く之が為めと思はれます」と記す。そうであれば、改変矢取地藏譚は、空海ばかりか、さらに守敏の正当化、浄化をも志向していることにならうか。

なお、『弘法大師行狀絵詞伝』は、『神泉苑縁起絵巻』収載の呪咀対決譚を掲げて、「是れ集記。御伝等の説の上に。二尊矢を射ることを加へたるものにて。矢取地藏の伝説は。之より更に一転したるものと思はる」(下巻二二五頁)とする。拙稿が第四節までで最終的に述べたところの前段階の一部分に相当するような事柄が、ごく簡略ながらすでに指摘されていたことになる。